



TITLE:

Leib - Gefühl - Raum : Zur Grundlegung der Architektur- Ästhetik

AUTHOR(S):

四日谷, 敬子

CITATION:

四日谷, 敬子. Leib - Gefühl - Raum : Zur Grundlegung der Architektur-
Ästhetik. ドイツ文学研究 2002, 47: 37-64

ISSUE DATE:

2002-03-29

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/185456>

RIGHT:

Leib Gefühl Raum*

– Zur Grundlegung der Architektur-Ästhetik

Takako Shikaya

Heidegger erwähnt als eine der wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit den Vorgang, daß die Kunst in den Gesichtskreis der Ästhetik rücke (Hw 69). Demgegenüber stellt er sich die Aufgabe einer „Überwindung der Ästhetik“ (GA 65. 503). Nach seiner Auffassung betrachtet die Ästhetik das Schöne (auch das Kunstschöne) als Gegenstand des „Erlebens“ im Bezug zum „Gefühlszustand“ des Menschen (N I. 92 f.). Heidegger führt dann als historische Tatsachen an, i) daß die Griechen keine „Erlebnisse“ im emphatischen Sinne kannten (N I. 95), und ii) daß dasjenige, was die Entstehung und die Ausbildung der Ästhetik bestimmte, die Stellung des Menschen als Subjekt selbst inmitten des Seienden am Beginn der Neuzeit sei. Dagegen versucht Heidegger selbst in seinen *Nietzsche*-Vorlesungen zu zeigen, daß das Gefühl-haben für die Schönheit nicht subjektiv und auch die Schönheit kein Gegenstand des Vorstellens sei (N I. 145). – Aus dem hier kurz Angeführten ergibt sich, daß Heidegger die neuzeitliche Ästhetik nicht deshalb kritisiert, weil sie das Schöne auf den Gefühlszustand bezieht, sondern deshalb, weil sie das Gefühl als „bloß subjektiv“ ansieht.¹⁾

Das griechische Wort, das dem „Gefühl“ entspricht, ist *pathos* (passion, affection). Das Verb dieses Wortes ist *paschein*, to suffer or be affected by anything. D.h., das Gefühl ist griechisch etwas, was uns überfällt

bzw. anfällt.²⁾

Als *pathe* (Affekte) bezeichnet Aristoteles „Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt alles, was mit Lust oder Unlust verbunden ist“ (*Ethica Nicomachea* 1105b21 ff.; Übers. von E. Rolfes) und sagt, daß wir in diese *pathe* „ohne vorausgegangene Selbstbestimmung“ geraten (1106a2), oder daß wir durch sie „bewegt“ werden (1106a4 f.). – Hier läßt sich das Moment des „Anfalls“ der Affekte leicht ablesen.

In der *Rhetorica* B (II) behandelt Aristoteles das *pathos* ausdrücklich. Er definiert dort nicht nur jeden Affekt, sondern erläutert ihn hinsichtlich der folgenden drei Punkte: i) in welchem Zustand, ii) wem gegenüber und iii) aus welchem Grunde man in diesen Affekt gerät. – Hier läßt sich entnehmen, daß das Gefühl nicht bloß subjektiv ist, sondern ekstatisch die Bezogenheit auf die Mitmenschen voraussetzt.³⁾

Außerdem werden bei Aristoteles die Seelenkräfte des Menschen nicht, wie in der Neuzeit, in Erkennen, Gefühl und Wollen eingeteilt. Das Pathos wird, darauf weist V. Cessi hin⁴⁾, in einer Art wechselseitiges Einwirken aller Erkenntnisformen (Wahrnehmung, Vorstellung, vernünftiges Denken) hervorgerufen. Entweder durch die Wahrnehmung oder durch das vernünftige Denken entsteht die Phantasia (Vorstellung), diese bewegt das Strebevermögen, dieses bewegt dann die Affekte (*De moto anim.* 702a17-19).

Heideggers Ausdrücke wie „Gefühlszustand“ und „Erlebnis“ nun deuten auch darauf hin, daß das Gefühl nicht einfach das Subjekt, sondern das *leiblich-lebende* Subjekt betrifft. Denn Gefühlszustände und Erlebnisse werden traditionell als seelische Vorgänge verstanden und

machen mit dem Leiblichen das Ganze des Lebens aus. Aristoteles weist ausdrücklich auf die Verbindung des Gefühls mit dem Körper hin: „Die meisten Affekte scheint sie [die Seele; T.S.] nicht ohne den Körper zu erleiden, z.B. sich erzürnen, mutig sein, begehren, überhaupt wahrnehmen“ (*De anima* 403a5-7; Übers. von H. Seidl).

Im Folgenden werden wir zunächst erörtern, auf welche Weise das Gefühl bei Kant aufgefaßt ist, und wie seine Verbindung mit dem menschlichen Körper und dessen Raum dabei gedacht wird (I). Ferner werden wir zusehen, wie Heidegger die Natur des Gefühls und dessen Beziehung zum menschlichen Leib und zu dessen Umwelt zu denken versucht (II). Schließlich werden wir erörtern, wie sich das leibende Gefühl bzw. der fühlende Leib zu diesem Beziehungsspielraum verhält (III).

I. Gefühl und Körper des Menschen bei Kant

Für Kant ist der Mensch selbstverständlich animal rationale, ein „vernünftiges“, aber „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertes Wesen“ (vgl. Kr.d.p.V. 57). Kant sieht die innere Vollkommenheit des Menschen darin, daß dieser den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe. Dazu ist es aber nötig, daß der Verstand herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit zu schwächen (Anthrop. § 8).

Die Sinnlichkeit wird in der *Kritik der reinen Vernunft* als „die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“, bestimmt. Die Vorstellungen, die vermittels der Sinnlichkeit uns geliefert werden, heißen „Anschauungen“ (A 19, B 33). Zwei reine Formen der sinnlichen

Anschauung sind Raum und Zeit (A 22, B 36). Sie sind zwar reine Anschauungen a priori (d.h. reine Formen anzuschauen und zugleich die rein Angeschauten), „die doch uns nur zukomen in so fern wir uns von Gegenständen afficirt fühlen“ (Opus post. II 26).

Daß diese affizierten „wir“ gerade körperliche Wesen sind, wird im § 15 seiner Anthropologie, in der der Mensch sowohl in physiologischer als auch in pragmatischer Hinsicht betrachtet wird, ausdrücklich gesagt: danach besteht die Sinnlichkeit aus zwei Stücken: dem *Sinn* und der *Einbildungskraft*. Die Sinne werden wiederum in die *äußeren* (immer Plural, weil es fünf Sinne gibt) und den *inneren* Sinn (immer Singular, weil es nur *ein* Gemüt gibt) eingeteilt: i) die äußeren Sinne sind die, bei denen der *menschliche Körper* durch körperliche Dinge affiziert wird, ii) der innere Sinn ist der, bei dem *der menschliche Körper* durchs Gemüt affiziert wird. Die Sinne werden nun nach § 16 der Anthropologie nur da angetroffen, *wo Nerven oder gewisse Organe des Körpers sind* (vgl. auch Opus post. II 418). Wir stellen uns Gegenstände vermittels der äußeren Sinne als „außer uns“ vor, dessen reine Form der Raum ist. Aber man kann sich nach § 15 der Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (1770), in der Kant bereits die Ergebnisse seiner Untersuchungen über das Wesen von Raum und Zeit dargestellt hat, nur etwas als „außer sich befindlich“ vorstellen, wenn man es sich als an einem Ort, der von dem, in dem man selbst ist, verschieden ist, vorstellt. Man kann aber nur *als körperliches* Wesen den Ort einnehmen. Die Sinnlichkeit als geistige Fähigkeit, vor allem aber der Raum als eine der reinen Formen der Anschauung, ist dann – obwohl Kant selbst sich darauf nicht einläßt – mit dem Körper eng verbunden.

Aber dieselbe Sinnlichkeit wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* (39) als „die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust und Unlust“ angesehen. Das ist diejenige Empfänglichkeit des Subjekts, „durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abweichung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden“ (Anthrop. § 15). Woher kommt es, daß dieselbe Sinnlichkeit auf verschiedene Weise bestimmt wird?

Die Sinnlichkeit ist zwar die Fähigkeit, die durch die Affektion von Gegenständen entstandenen Vorstellungen zu bekommen. Mit diesen Vorstellungen geht aber zugleich das Gefühl der Lust oder Unlust einher. So heißt es: „Es ist auch nicht zu leugnen, daß alle Vorstellungen in uns, sie mögen objektiv bloß sinnlich oder ganz intellektuell sein, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können“ (Kr.d.r.V. B 129). Die die Vorstellungen begleitenden Gefühle gibt es überall, sei es im theoretischen Erkennen oder im moralischen Wollen.⁶¹ Nur wurde in der *Kritik der reinen Vernunft* von den Gefühlen der Lust und Unlust bewußt abgesehen (vgl. Kr.d.r.V. B 66). Dort ging es um das Erkenntnisvermögen, „Dinge a priori zu erkennen“ und die dabei entstehenden Gefühle und ihre Beziehung zum Begehrungsvermögen wurden ausgeschlossen (Kr.d.U. B III).

Dagegen ist es die Aufgabe der *Kritik der praktischen Vernunft*, zu zeigen, wie die reine Vernunft auch praktisch ist und in Ansehung des Begehrungsvermögens konstitutive Prinzipien a priori enthält (Kr.d.p.V. 3; Kr.d.U. B V), d.h., wie die reine Vernunft den Willen dahin bestimmen kann, der sinnlichen Neigung nicht zu folgen. Hier geht es nicht um die objektive Erkenntnis, sondern um die Willensbestimmung des *Subjekts*.

Es handelt sich hier um die in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgeschlossene Seite der Sinnlichkeit, nämlich das die Vorstellungen begleitende Gefühl der Lust oder Unlust, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens, sondern lediglich als Vermögen der Einwirkung – hier der sinnlichen Neigung nicht zu folgen –, damit die reine Vernunft praktisch sein könne. Aber „die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl“ (Kr.d.p.V. 129). Dieses negativ erzeugte Gefühl des Subjekts heißt „Demütigung“, die aber in Beziehung auf das moralische Gesetz zugleich „Achtung“ für dasselbe ist (ebd. 133, 140).

Es ist aber in der *Kritik der Urteilskraft*, in der das Gefühl der Lust und Unlust ausdrücklich zum Thema gemacht wird. Von was für einem Gefühl ist hier die Rede? Worin besteht der Unterschied zwischen dem Gefühl in der *Kritik der praktischen Vernunft* und dem in der *Kritik der Urteilskraft*? Es handelt sich hier nicht um die der Willensbestimmung vorhergehende materielle Lust, sondern um die Lust, die aus „der bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung“ entsteht (Kr.d.U. B XLIV) und deshalb die notwendige „Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt“ ist (ebd. B 160).

Worauf Kant in bezug auf das Gefühl vor allem hinweist, ist tatsächlich, daß es „bloß subjektiv“, d.h. „lediglich auf das Subjekt bezogen“ sei (Kr.d.U. B XLII, 9). Aber diese Worte Kants sind irreführend, sind wenigstens nicht unmittelbar verständlich. Denn, wie H. Cohen formuliert, bedeutet bei Kant „das Subjective ausschliesslich dasjenige, was dadurch gerade und zwar allein objektiv ist. Und andererseits gilt nur dasjenige als objectiv, was subjectiv als eine Richtung des Bewußtseins sich nach-

weisen lässt“.⁶⁾ Kant selbst erläutert deshalb „das bloß Subjektive“ des Gefühls im Vergleich mit dem des Raums oder der Empfindung: der Raum ist als reine Form der Anschauung zwar „das bloß Subjektive“ meiner Vorstellung der Dinge, aber er gilt doch objektiv und macht „ein Erkenntnisstück der Dinge als Erscheinungen“ aus; dasselbe gilt auch für die äußere Empfindung (Kr.d.U. B XLIII). Was ist dann mit „dem bloß Subjektiven“ des Gefühls gemeint?

1) Es bleibt zunächst zu beachten, daß Kant mit dem Ausdruck „bloß subjektiv“ nicht alle Beziehungen zwischen dem Objekt und dem Gefühl leugnet. Gefühl ist als Gefühl der Lust und Unlust wesentlich „ein Gefühlhaben für“ etwas⁷⁾ und dieses Etwas, wofür man ein Gefühl hat, ist „die gegebene Vorstellung“ (Kr.d.U. B 35). Das heißt, auch beim bloßen subjektiven Gefühl besteht „die Beziehung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen“ (ebd. B XXXIX). Was Kant mit dem Ausdruck „bloß subjektiv“ leugnet, ist nur „die Beziehung auf den Gegenstand“, d.h., daß das Gefühl ein „Erkenntnisstück“ des *Gegenstandes* ausmachen könnte (vgl. B XLII). Die Vorstellung, wodurch das Gefühl der Lust erzeugt wird, muß uns zunächst durch den Erkenntnisprozeß *gegeben* werden (B 35). (Wenn ein Geschmacksurteil z.B. angesichts eines Gemäldes gefällt wird, muß vor allem die Vorstellung dieses Gemäldes dem Subjekt gegeben werden.) Ausdrücklich sagt Kant: „Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, *Einbildungskraft* für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellung vereinigt“ (B 28; vgl. auch B 65, 145, 160 f.). Aus der gegebenen Vorstellung nun kann unmittelbar ein Erkenntnisurteil

entstehen, damit kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) verbunden werden (B 147). Hier beim Geschmacksurteil „hält“ das Gefühl „nur die gegebene Vorstellung im Subjekt gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen“ (B 5). Durch dieses Gefühl wird „gar nichts im Objekte bezeichnet“, sondern in dieser Beziehung der Vorstellung auf das Gefühl „das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst“ (B 4). Kant nennt dieses „Gefühl seines Zustandes“ das „*Lebensgefühl*“ und identifiziert dieses mit dem Gefühl der Lust oder Unlust (B 4). Es kommt hier nur auf „das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache“, an (B 6). – Obwohl das Gefühl also als „bloß subjektiv“ bezeichnet wird, ist die Beziehung des Objekts auf das Subjekt vorhanden, indem es durch den Anlaß der gegebenen Vorstellung erzeugt wird.

2) Was wir sodann zu beachten haben, ist, daß Kant in der *Kritik der Urteilskraft* gerade zu zeigen versucht, wie dieses Gefühl der Lust und Unlust, ob es gleich kein Erkenntnisstück des Gegenstandes ausmacht, dennoch – anders als das Angenehme, welches den Sinnen in der Empfindung gefällt (B 7) und auf dem Privatgefühl gründet (B 18) – in dem Sinne *objektiv* ist, daß es nicht nur allgemein mitteilbar, sondern sogar allgemeingültig ist.⁸⁾ In dem theoretischen Urteil ist das Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes „*gesetzlich*, unter dem Zwang bestimmter Begriffe“ (Kr.d.U. B 161), in dem ästhetischen Urteil dagegen sind beide Erkenntniskräfte, „in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt“ (B 28). Da die Einbildungskraft hier ohne Begriff frei handelt, beruht das Geschmacksurteil auf einem bloßen Gefühl der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft und des Verstandes (B 146). Das ästheti-

sche Gefühl ist dann dasjenige Gefühl des „freien Spiels“ der Erkenntniskräfte, dessen Vorstellung als „die einzige Vorstellungsart“ (B 29) für jedermann gilt.

3) Fürs dritte wird man sich zwar diese subjektive Übereinstimmung (Stimmung, Harmonie, Proportion) der Erkenntniskräfte im Geschmacksurteil durch den inneren Sinn (die innere Empfindung bzw. die innere Wahrnehmung) bewußt (B 30, 47, 98, 149). Aber näher betrachtet, ist auch dieses innere Bewußtsein der subjektiven Stimmung nicht „bloß subjektiv“. Denn bei Kant setzen die innere Affektion und der innere Sinn immer die äußere Affektion und das Mannigfaltige der äußeren Sinne voraus. Er sagt, „daß darin [in der inneren Anschauung; T.S.] die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen“ (Kr.d.r.V. B 67).⁹⁾ Um die objektive Realität (Gültigkeit) der Kategorien darzutun, müssen wir immer auf „äußere Anschauungen“ (Kr.d.r.V. B 291, 298) bzw. auf „die empirische Anschauung“ (ebd. A 239, B 298) Rückgriff nehmen. Bereits oben haben wir auch festgestellt, daß auch in bezug auf das Gefühl der Lust und Unlust die durch die äußere Affektion gegebene Vorstellung als Anlaß vorhanden ist. (Wenn man z.B. für ein Gemälde ein Gefühl der Lust hat, affizieren einen dabei Farben und Formen dieses Gemäldes durch sein Gesicht.) Mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich, welches die Wirkung der Affektion durch die gegebene Vorstellung ist und innerlich wahrgenommen wird, stimmt ferner ein Gegenstand zweckmäßig ein (B XLVII). Es findet hier „eine freie und unbestimmt-zweckmäßige Unterhaltung der Gemütskräfte mit dem, was wir schön nennen“ statt (B 71). Aufgrund des hier kurz Erörterten läßt sich F. Kaulbachs Interpretation verstehen, daß Kants

ästhetisches Gefühl bzw. „Lebensgefühl“ „das Gefühl des glücklichen Harmonierens des Selbst mit der Welt“ und in diesem Sinne „Ich-Weltgefühl“ sei.¹⁰⁾

Was wäre demnach die Grundstruktur des Gefühls überhaupt? Wenn die Affektion der Sinne schon eine Empfindung ist, dann ist *gleichsam* (denn es geht hier nicht um ein ausdrückliches Urteil des Verstandes) die Beurteilung darüber, ob diese Empfindung Lust oder Unlust sei, wesentlich reflexiv.¹¹⁾ Die Reflexivität der „Lust“ selbst zeigt sich dadurch, daß sie als „empfindende Lust“ ausgedrückt wird (Kr.d.p.V. 41). Die reflexive Struktur des Gefühls überhaupt tritt klar hervor, wenn Kant z.B. „Glücklichkeit“ bestimmt: als „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“ (Kr.d.p.V. 40), oder wenn er „Sensation“ bestimmt: „Eine Vorstellung durch den Sinn, deren man sich als einer solchen bewußt ist, heißt besonders *Sensation*, wenn die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjekts erregt“ (Anthrop. § 15).

Dadurch, daß alle Gefühle (das Gefühl der Achtung für das Gesetz ausgeschlossen) als jederzeit „sinnlich“ aufgefaßt werden (Kr.d.p.V. 42, 113, 134, 210), wird nun bereits ihre enge Verbindung mit dem Körper angedeutet. Aber Kant weist auf die Verbindung des Gefühls mit dem Körper ausdrücklich hin: Alle Vorstellungen in uns nämlich können subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz verbunden werden, „weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens affizieren, und keine derselben, sofern als sie Modifikation des Subjekts ist, indifferent sein kann“ (Kr.d.U. B 129). Unter dem „Leben“ (Lebensprinzip) versteht er hier das „Gemüt“ und denkt, daß Beförderungen und Hindernisse (Hemmungen) des Lebens

(der Lebenskräfte)¹²⁾ „außer demselben [dem Gemüt; T.S.] und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper“ gesucht werden müßten (ebd.).

Wenn alle unseren Anschauungen und Empfindungen vermittels der Sinne geschehen, und diese eng mit unserem Körper verbunden sind, oder unser Körper darein eingehalten ist, und wenn wir dem Tatbestand Rechnung tragen, daß unser Körper kein bloßes Körperding, sondern als der Körper *des Menschen* durch das „Ich“ (Anthrop. § 1) gelichtet ist, dann können wir bereits hier über Kant hinaus dem vom Ich gelichteten Leib selbst die Möglichkeit der reflexiven Struktur unterstellen. Der Leib als Leib des Menschen (nicht als Körperding) fühlt immer schon seinen eigenen Zustand, welches Gefühl zugleich das Gefühl von dem Verhältnis zu seiner Welt (Lebenswelt) ist.

II. Befindlichkeit und Leiblichkeit des Daseins bei Heidegger

Bei Heidegger ist das Gefühl kein physiologisch-psychologisches Phänomen. Er hat in *Sein und Zeit* (1927) die Phänomene, die in der philosophischen Tradition unter dem Namen der „Affekte“ und „Gefühle“ bekannt sind, erneut als Stimmung (Gestimmtsein) und Befindlichkeit im Sinne einer Seinsweise des Daseins als In-der-Welt-seins gedacht (SuZ § 29). Bei der Analyse der „Befindlichkeit“ hebt Heidegger vor allem den Charakter ihres „Erschließens“ hervor. Auf Grund ihres Erschließens hat die Befindlichkeit (z.B. Angst) auch für die existenziale Analytik eine grundsätzliche methodische Bedeutung (SuZ 139). Aber Heidegger faßt dieses Erschließen (Sich-befinden) der Befindlichkeit nicht als

Reflexivität, sondern hebt vielmehr (offensichtlich im Anschluß an das griechische *pathos*) ihren Charakter des „Überfalls“ hervor: „Die Befindlichkeit ist *so wenig reflektiert*, daß sie das Dasein gerade im *reflexionslosen* Hin- und Ausgegebensein an die besorgte ‚Welt‘ überfällt“ (SuZ 136; Hervorh. von T.S.).

Heidegger geht im Kontext der Interpretation des „Willens zur Macht“ Nietzsches etwas konkreter auf die Analyse des „Gefühls“ ein (1936/37). Es handelt sich für ihn auch hier um „die Weise, wie der Mensch das ‚Da‘, die Offenheit und Verborgenheit des Seienden, in denen er steht, besteht“ (N I. 55).

Das Gefühl (Affekt oder Leidenschaft¹³⁹), wie sein Modus auch je verschieden sei, „überfällt uns, fällt uns an, ‚affiziert‘ uns“. Im Anfall dieser Aufregung ist man „außer sich“, „über sich hinausgehoben“ (N I. 56). Mit einem Wort: das Gefühl spielt sich nicht nur im „Innern“ ab, sondern beruht auf der ‚ekstatischen‘ Seinsweise des Daseins: „Die Stimmung ist gerade die Grundart, wie wir *außerhalb* unserer selbst sind“ (N I. 119). Deshalb ist das Gefühl für Heidegger – was aus dem ‚ekstatischen‘ Charakter des Gefühls notwendig folgt – keine von Denken und Wollen unterschiedene Seelenkraft. Ein Gefühl ist die Weise, wie wir uns zu Seiendem (Dasein selbst, Mitdasein, nichtdaseinsmäßigem Seienden) gestimmt *finden*. Bei Heidegger öffnet sich im Gefühl gleichsam ein präreflexiver offener Zustand (N I. 62 f.), und deshalb hat dieses Sich-Finden auch den Charakter des „Verschließens“ (N I. 63).

Im Unterschied zu Aristoteles aber geht Heidegger bei der Analyse des Gefühls auf das Problem des Leibes nicht näher ein. Bei ihm kommt dieses Phänomen nur als Stimmung (Gestimmtsein) oder Befindlichkeit

in Frage (vgl. GA 34. 236; GA 45. 154). Das ist bereits in der Platon-Vorlesung vom WS 1924/25 angedeutet: „Einen solchen Körper, der den Charakter des Lebens hat, nennen wir *Leib*. Das Charakteristische eines solchen Körpers liegt darin, [...] daß er als Körper für das Lebendige, dessen Körper er ausmacht, selbst *von innen her* [...] gegeben ist. [...] es liegt in ihm die Möglichkeit, daß ‚ich mich befinde‘ in bezug auf ihn“ (GA 19. 361). Hier ist es aber das „ich“, d.h. das Dasein, nicht der Leib, dem das Sich-befinden zugeschrieben ist. In *Sein und Zeit* vertritt Heidegger die Position, daß die Sinne in ihrer Funktion nur deshalb möglich sind, weil sie zu einem Seienden gehört, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat (SuZ 137; vgl. auch GA 25. 87). Physiologische Auslösung einer Befindlichkeit (z.B. Angst) ist für ihn nur möglich, weil das Dasein im Grunde seines Seins durch die Seinsweise der Befindlichkeit konstituiert ist (SuZ 190). Auch bei der Interpretation des Gefühls der „Achtung“ Kants (1929) sagt er, daß die Sinnlichkeit, zu der für Kant Gefühle gehören, nicht notwendig als „durch Leibzustände bestimmt“ anzusehen ist (Kant-Buch. 144).

In den *Nietzsche*-Vorlesungen weiß er zwar, daß man auf das Gefühl nicht eingehen kann, ohne den Leibzustand miteinzubeziehen, aber wir dürften nicht so trennen, „als hauste in einem unteren Stockwerk ein Leibzustand und im oberen das Gefühl. [...] Das Gefühl als das Sichfühlen ist gerade die Weise, wie wir leiblich sind; [...] im Sichfühlen ist der Leib im vorhinein einbehalten in unser Selbst, und zwar so, daß er in seiner Zuständlichkeit uns selbst durchströmt“ (N I. 118). Heidegger versucht das Leibphänomen positiv als „Leiben“¹⁴⁾ aufzufassen (N I. 119: „wir leben, indem wir leiben“; vgl. auch N I. 565). Aber was für ein „Vorgang“

oder „Geschehen“¹⁵¹ das Leiben ist, darauf wird nicht näher eingegangen. Nur aus der Auffassung des Leibes als „Durchlaß und Durchgang zugleich“ (N I. 565) läßt sich entnehmen, daß dieser Vorgang auch von einem ‚ekstatischen‘ Charakter ist.

In den *Zollikoner Seminaren* (1959-69) geht Heidegger auf die Problematik der Leiblichkeit etwas näher ein.

i) Der Leib ist „kein Ding, kein Körper“ (113), er kann nie „als etwas bloß Vorhandenes“ betrachtet werden (215). Der Leib als Leib ist „je mein Leib“, das Leiben des Leibes bestimmt sich daher „aus der Weise meines Seins“ (113), d.h. aus dem „Existieren“ (293) bzw. dem „Menschsein“ im Sinne des „ekstatischen Aufenthaltes inmitten des gelichteten Seienden“ (113).

ii) Das Leibliche wird zwar zum Umgang mit dem Begegnenden (Seienden) gebraucht. „Im Gegensatz zu einem Werkzeug werden aber die leiblichen Sphären des Existierens nicht aus dem Mensch-sein entlassen“ (293).

iii) Das heißt, „das Leiben gehört immer mit zum In-der-Welt-sein. Es bestimmt das In-der-Welt-sein, das Offensein, das Haben von Welt immer mit“ (126).

iv) Aber für Heidegger, dem es vor allem um die Bestimmung des Existierens als Weltbezugs geht (vgl. 258), ist das In-der-Welt-sein „nicht nur ein Leiben“ (248), es erschöpfe sich nicht im Leiben (244). Denn, was Heidegger unter dem In-der-Welt-sein primär versteht, ist das Seinsverständnis (248), beim Seinsverständnis aber geschieht kein Leiben (248). Auf der anderen Seite heißt es, daß das Seinsverständnis, da es primär zum In-der-Welt-sein gehört, nicht erst noch zum Leiben hinzukomme (248). Anders gewendet, das Leiben ist von Grund auf

durch das Seinsverständnis gelichtet.

Worin besteht nun der Unterschied zwischen dem Leiben und dem In-der-Welt-sein? Er besteht wohl darin, daß das In-der-Welt-sein primär Seinsverständnis, d.h. *das Bezogensein auf das Sein* ist, während das Leiben des Leibes, der selbst zur Sphäre des Seienden gehört und zum Umgang mit dem Seienden gebraucht wird, primär der *Bezug zum Seienden* ist. Es heißt in dem Zwiegespräch mit M. Boss vom Jahre 1965: „In der Erfahrung des Anwesenden [im Bezug zum Seienden; T.S.] ist immer ein Leiben mitbeteiligt. Das Anwesen [Sein; T.S.] selbst dagegen ist kein Leiben“ (248). Auf diese Weise verstanden, werden auch Heideggers rätselhafte Worte verständlich: Das Leiben des Leibes muß zwar als Bezug zum Seienden durch das In-der-Welt-sein und dessen Seinsverständnis, d.h. durch das Bezogensein auf das Sein getragen und gelichtet werden, der Bezug zum Seienden aber, in dem der Leib nicht auf das Sein bezogen ist, ist nicht selbst das In-der-Welt-sein.¹⁶¹ Es erhellt auch, inwiefern der Leib „die notwendige, aber nicht zureichende Bedingung für den Bezug“ (232) ist. Der Leib ist zwar die notwendige Bedingung für den Bezug *zum Seienden*, aber nicht zureichende Bedingung für den Bezug *zum Sein*.

Wenn es sich so verhält, wäre Heideggers Grundeinstellung zu der Problematik der Leiblichkeit die, das Phänomen des Leibens auf das Seinsverständnis ermöglichende ekstatische Bezogensein des In-der-Welt-seins auf das Sein zu gründen. In der Tat sagt Heidegger im Zwiegespräch mit M. Boss vom Jahre 1972: „So könnten wir auch nicht leiblich sein, wie wir es sind, wenn unser In-der-Welt-sein nicht grundlegend aus einem immer schon vernehmenden Bezogen-sein auf solches

bestünde, das sich uns aus dem Offenen unserer Welt, als welches Offene wir existieren, zuspricht“ (293 f.).

Muß es aber nicht umgekehrt gesagt werden, daß das Leiben sich im In-der-Welt-sein (Seinsverständnis) nicht erschöpfe? Muß es nicht positiv bestimmt werden, was das Leiben des Leibes ausmacht? Was für ein Phänomen ist das Leiben des Leibes? Es muß vor allem als ein *Prozessgeschehen* verstanden werden (für diesen Hinweis und das Beispiel danke ich Frau U.-D. Rose). Ich denke mich hier als Beispiel in den Innenraum einer großen Kirche (Kölner Dom) hinein. Blicke ich hinauf zur hohen Kuppel, bin ich ergriffen sowohl von der Erhabenheit (im Sinne von „sich erheben“) des Bauwerks in seiner Größe als auch von der Erhabenheit in Würde als Zeichen des Klanges eines Gebetes. Dieses Fühlen des Erhabenen ist m.E. ein Leiben. Ich bin nicht körperlich raumfüllend in der Kuppel, sondern es geschieht ein Fühlen, Spüren. Ein Tier nähme an meiner Stelle die Größe des Raumes wahr, aber nichts weiter. Bei dem Menschen ist ein Raum-Geben am Werke. Er ist eine Welt, hier die Welt des Erhabenen, eröffnend.

In den *Zollikoner Seminaren* wird das Leiben etwas konkreter als Gebärde (Bewegung), als Sich-Betragen des Menschen erläutert. Als Beispiel wird das Erröten angeführt. Das Erröten ist in der Tat nicht einfach am In-der-Welt-sein (Seinsverständnis), sondern am durch das Leiben des Leibes bestimmten In-der-Welt-sein möglich, es geschieht „in der mitmenschlichen Bezogenheit“. Die Leiblichkeit hat diesen „ekstatischen Sinn“ (118, 144). Mit anderen Worten, das Leiben ist durch das ekstatische Bezogensein auf das Sein ermöglicht.

Das Leiben ist ferner als Bezug zum Seienden im Hören und Sehen

mitbeteiligt (114, 125, 141). „Leiben ist überall, wo die Sinnlichkeit beteiligt ist“ (244 f.). Aber Heidegger zufolge sieht der Leib nicht, sondern „ich durch meine Augen sehe“ (114), d.h. ich als In-der-Welt-sein im Sinne des in der Lichtung Stehenden (vgl. 244). Damit das Sehen als mein intentionales Verhalten möglich sei, muß vorgängig die Welt, das Offene, eröffnet sein.

Dasselbe gilt auch für die Bewegung. „Jede Bewegung meines Leibes geht als eine Gebärde und damit als ein sich so und so Betragen nicht einfach in einen indifferenten Raum hinein. Vielmehr hält sich das Betragen schon immer in einer bestimmten Gegend auf, die offen ist durch das Ding, auf das ich bezogen bin, wenn ich zum Beispiel etwas in die Hand nehme“ (118). Dabei unterscheidet Heidegger die Grenze des Leibes und damit auch diejenige des Leibens von der des Körpers: „Der Körper hört auf an der Haut“ (112); die Grenze des Leibens dagegen ist „der Seinshorizont, in dem ich mich aufhalte“, sie wandelt sich deshalb ständig „durch die Wandlung der Reichweite meines Aufenthaltes“ (113).

Wenn das Leiben des Leibes aber auf diese Weise als durch das In-der-Welt-sein und dessen Seinsverständnis möglich gedacht wird und die Grenze des Leibens mit dem Seinshorizont identifiziert wird, heißt das nicht, daß dieses „einzigartige, auf etwas anderes unreduzierbare“ Phänomen (vgl. 233) letztlich auf die formale Seinsverfassung des In-der-Welt-seins reduziert ist? Damit ist aber noch nicht positiv entfaltet, daß das Leiben sich nicht im In-der-Welt-sein erschöpft. Wenn alles Existieren in sich leiblich ist, lassen sich eigentlich das Existieren und das Leiben nicht so unterscheiden, wie Heidegger behauptet, nämlich daß das Existieren vorher als Weltbezug bestimmt werden müsse (258).

Wie trägt aber das Leiben des Leibes zu der Eröffnung seiner Reichweite und zum Weltbezug bei?

III. Leiblichkeit und Räumlichkeit

Was wird nun in den *Zollikoner Seminaren* zum Verhältnis des Leibens zum Raum gesagt? Heidegger sagt: „mein Leib ist nicht das Hier“ (110). Da die Grenze des Leibes nach ihm der Seinshorizont ist, in dem ich mich aufhalte, und sich mit der Wandlung meines Aufenthaltes ständig wandelt (113), nimmt der Leib zwar den Raum ein (110; vgl. SuZ 368: „Das Dasein nimmt den Raum ein“), aber nicht das Hier, sondern die ganze Reichweite meines Aufenthaltes. Heidegger selbst ist dabei nicht der Ansicht, daß es das Leiben des Leibes ist, das seine Reichweite eröffnet. Vielmehr fragt er danach, woher und wie dem Leib das Reichen eigne (111). Seine Antwort wäre die, daß das Reichen des Leibes durch das Seinsverständnis des In-der-Welt-seins ermöglicht werde. Er vertritt auch hier dieselbe Position wie in *Sein und Zeit* und sagt: „Das Dasein ist nicht räumlich, weil es leiblich ist, sondern die Leiblichkeit ist nur möglich, weil das Dasein räumlich ist im Sinne von einräumend“ (105). Muß man aber hier nicht umgekehrt annehmen, daß es das Leiben des Leibes ist, was seinen Aufenthalts- und Spielraum eröffnet? Es bleibt festzuhalten, daß Heidegger in *Sein und Zeit* die Leiblichkeit im Zusammenhang mit dem Raum erwähnt (SuZ 108).

Was in den *Zollikoner Seminaren* von dem Verhältnis zwischen dem Leib und dem Raum gesagt wird, wurde grundsätzlich schon in *Sein und Zeit* gesagt: „Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie

hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dortzuhandenen her auslegt“ (SuZ 107 f.). Wird diese Behauptung Heideggers wirklich dem Phänomen gerecht, das wir alltäglich erfahren? Können wir wirklich von hier-dort, rechts-links usw. sprechen, ohne den Leib miteinzubeziehen?

Heidegger zufolge zeigt die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins in seiner alltäglichen Umwelt die Charaktere der Ent-fernung (Verschwindenmachen der Entfernthet eines Zuhandenen) und Ausrichtung (auf dieses Zuhandene) (SuZ § 23). Das Dasein könne faktisch etwas wegstellen, weil es wesensmäßig entfernend sei (SuZ 105).

Wenn man aber den Leib ausdrücklich ins Auge faßt, ist es dann nicht vielmehr so, daß er als Leib des aufrecht gehenden Menschen um sich notwendig einen Raum zum Stehen und Gehen, oder auch zum Sich-Bewegen *antizipiert* und ihn offen zu halten strebt, und deshalb nicht bloß mit „einer wesenhaften Tendenz auf Nähe“ (ebd.), sondern auch ‚einer wesenhaften Tendenz auf Entfernthet (Ferne)‘ Rechnung getragen werden muß?

Auch hinsichtlich der zur Entfernung gehörenden Ausrichtung vertritt Heidegger die Ansicht, daß sie nicht durch die Leiblichkeit, sondern vorgängig durch die Umsicht des Besorgens geführt werde (SuZ 108). Er übt so an Kants Ansicht, daß ich mich „durch das bloße Gefühl eines Unterschieds meiner zwei Seiten“ in einer Welt zurechtfinden könnte, Kritik. Heidegger zufolge seien links und rechts nicht etwas „Subjektives“, wofür das Subjekt ein Gefühl habe, sondern ‚daß ich je schon in einer Welt bin‘ für die Möglichkeit der Orientierung konstitutiv

sei: „Ich orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer ‚bekannten‘ Welt“ (SuZ 109).

Aber Raumrichtungen gibt es seit Aristoteles nur im Verhältnis zum menschlichen Körper: Das Oben des Menschen, der durch aufrechten Gang ausgezeichnet ist, weist auf das Oben des Alls (*Part. anim.* 656a7-13), er trägt nicht nur das Haupt hoch und setzt den Fuß unten auf, sondern hat auch Vorn und Hinten, Rechts und Links der Natur gemäß (*Hist. anim.* 494a26-b1).¹⁷⁾ Die Raumauffassung der Antike ist zwar eine andere als in der Neuzeit: Es gibt in der Antike keinen absoluten, von den Körpern unabhängigen Raum, es gibt nur *topos*, den Ort, wo jedes Ding seiner Natur nach seinen eigenen Platz hat, wie das Feuer oben, die Erde unten usw., während in der Neuzeit der Ort nicht mehr der Platz ist, an dem der Körper seiner Natur nach hingehört, sondern nur eine Lage, an der jeder beliebige Körper sein kann.¹⁸⁾ Aber auch Husserl spricht vom „Leib als Orientierungszentrum“ (*Ideen* II. 158 f.).¹⁹⁾

Wie läßt sich aber plausibel machen, daß es der Leib selbst ist, der den Raum um *sich* herum eröffnet? Gibt es ein Phänomen, das bekundet, daß der Leib selbst sich wenigstens als raumbezogen befindet?

Die Rückbezüglichkeit des Leibes hat zuerst Husserl (*Ideen* II. § 36) erwähnt: Er geht davon aus, daß *der Leib* als Wahrnehmungsorgan des erfahrenden Subjektes mit dabei ist. Er wählt als Beispiel einen besonderen Fall, daß nämlich der räumlich erfahrene Körper, der mittels des Leibes wahrgenommen wird, der Leibkörper selbst ist (144). Hinsichtlich des Tastsinnes (nicht eines anderen Sinnes) weist er auf das Phänomen der „Doppelempfindung“ hin: Wenn man seine linke Hand mit seiner rechten Hand abtastet, hat der Gegenstand linke Hand die Eigentümlichkeit,

auch seinerseits die Berührung zu empfinden. Hier ist „mein Leib als getasteter Leib getastetes Tastendes“ (148).²⁰⁾

Nur ist Husserls Verfahrensweise (Konstitution des Leibes) dem Phänomen „Leib“ völlig unangemessen, weil er von vornherein voraussetzt, daß der menschliche Leib zunächst einmal ein physisches Ding sei und von diesem feststellt, daß das physische Ding zum Leib wird, wenn es empfindet: „Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, *Materie* [...]; andererseits finde ich auf ihm, und *empfinde* ich ‚auf ihm und ‚in‘ ihm“ (*Ideen* II. 145); der Leib wird zum Leib „nur durch das Einlegen der Empfindungen als Empfindungen“ (ebd. 151).

In der fünften *Cartesianischen Meditation* (1929), die Husserls Kampf mit der Problematik der Leiblichkeit deutlich zeigt, rechnet er der als wahrnehmend tätig erfahrenen eigenen Leiblichkeit die rückbezügliche Struktur zu: „Wahrnehmend tätig erfahre ich (oder kann ich erfahren) alle Natur, darunter die eigene Leiblichkeit, die darin also auf *sich selbst zurückbezogen* ist“ (CM 99; Hervorh. von T.S.).²¹⁾ Es ist auch diese rückbezügliche Struktur des eigenen Leibes, die die Orientierung ‚Hier‘-, ‚Dort‘ möglich macht und die räumliche Natur konstituiert: „Mein körperlicher Leib hat in meiner primordialen Sphäre, als auf sich selbst zurückbezogen, seine Gegebenheitsweise des zentralen ‚Hier‘; jeder andere Körper und so der Körper des ‚Anderen‘ hat den Modus ‚Dort‘“ (CM 119; Hervorh. von T.S.). Wenn wir in Anlehnung an diese Worte Husserls dem Leib selbst die Struktur der Rückbezüglichkeit zuschreiben und darin eine Möglichkeit der Eröffnung des Raums sehen, könnte man daran Kritik üben und sagen, daß der von innen her erlebte Leib anders als dieses

Erleben selbst sei.²²⁾ Aber diese Kritik setzt ihrerseits eine dualistische Position voraus, die ein leibbezogenes Erleben und ein seelisches Erleben schroff unterscheidet. Es gibt aber, wie W. Blankenburg darauf hinweist²³⁾, einen Bereich des Sich-Befindens (d.h. der gleichsam präreflexive Reflexivität), in dem sich beide decken.

Für Merleau-Ponty ist es nicht der Verstand, sondern der Leib selbst, der bei der Bewegung sein Ziel *antizipiert* (*Phän. d. Wahrn.* 136). Durch die Analyse der Motorik möchte er die cartesische Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans* überwinden und von dem Diesseits dieser Unterscheidung ausgehen. Er sagt deshalb: „Mein Leib hat seine Welt, oder *begreift* seine Welt, ohne erst den Durchgang durch ‚Vorstellung‘ nehmen“ (170; Hervorh. von T.S.). Merleau-Ponty zufolge gibt es „in der Struktur meines Leibes schon vorgezeichnet, als dessen unablässliches Korrelat“ (171) „eine primordiale Räumlichkeit“ (178).

Ich selbst möchte zunächst einmal versuchsweise von einer Revision der Heideggerschen Position ausgehen. Mit Heidegger halte ich die Räumlichkeit des Menschen nicht für „eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer zugleich durch Körperlichkeit ‚fundiert‘ wird“ (SuZ 56). Von der „Beschaffenheit“ kann man nur sprechen, wenn man den Leib des Menschen als Vorhandenes (Gegenstand) betrachtet, was man nicht vermag. Nur hat auch Heidegger einmal die reflexive Struktur des Leibes berührt, wenn er sagt: Das Charakteristische eines Leibes liege darin, „daß er [...] selbst *von innen her* [...] gegeben ist“ und in dem Leib „die Möglichkeit, daß ‚ich mich befinde‘ in bezug auf ihn“ sieht (GA 19. 361). Wenn wir nun dieses ‚Sich-Befinden‘ nicht wie Heidegger als ontologische Seinsweise des Daseins, sondern wie W. Blankenburg auf-

grund der Etymologie des Wortes „Befinden“ im räumlichen Sinne verwendet, und auch dem Tatbestand Rechnung tragen, daß das Wahrnehmen des Tiers von Grund aus anders ist als das des Menschen, daß der Mensch anders als das Tier sich wahrnehmend *zu Seiendem* verhält (GA 33. 196 f.), dann läßt sich unterstellen, daß das Wahrnehmen des Leibes vom Seinsverständnis her immer schon gelichtet ist, und daß es deshalb gleichsam „von innen her“ erschlossen (gespürt) ist, daß dieser Leib sich irgendwo befindet und räumlich ist. Dieses Gefühl selbst ist als das am eigenen Leib gespürte prädimensionale Volumen „räumlich ergossen“ (H. Schmitz).²⁴⁾

Wenn wir also dieses Gefühl (Vorgefühl) nicht als bloß subjektiv, sondern es wie Kants Ich-Weltgefühl, oder wie Heideggers ekstatische Offenheit (Erschlossenheit) verstehen, und den Leib dabei mit Aristoteles ausdrücklich festhalten, dann läßt sich folgende These sinnvoll aufstellen:

Zum menschlichen Leib gehört (nicht bloß zum Dasein) ein Gefühl für seinen eigenen Zustand (der ihm selbst offene Zustand), welches zugleich um sich herum seine eigene Reichweite und seinen eigenen Spielraum antizipierend eröffnet.

[* Dieser Aufsatz ist zum Teil am 04. 05. 2001 auf dem „Phänomenologischen Kolloquium“, welches zu Ehren von Herrn Prof. Dr. Klaus Held (Wuppertal) in der Graduate School of Human and Enviromental Studies der Universität Kyoto stattgefunden hat, mündlich referiert worden. Ich bedanke mich herzlich bei Frau Magister Uta-D. Rose (Wuppertal) für die Diskussion über das Thema und die Korrektur des deutschen Textes.]

Texte und Buchstabenkürzel

Aristoteles: Opera. Hrsg. von I. Bekker. Berlin 1831 (Nachdr.: 1970)

- Ethica Nicomachea. ed. By L. Bywater. Oxford 1975
- Ars Rhetorica. ed. By W. D. Ross. Oxford 1973
- Philosophische Schriften in sechs Bänden. Hamburg 1995

Kant, Immanuel: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

Lateinisch-Deutsch. Übers. von K. Reich. Hamburg 1966

- Kritik der reinen Vernunft. Besorgt von R. Schmidt. Hamburg 1967
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg 1976
- Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg 1963
- Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg 1968
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 7. Aufl. Hrsg. von K. Vorländer. Hamburg 1980
- Opus postumum. Akademie-Ausgabe. Berlin, Leipzig Bd. XXI: 1936; Bd. XXII: 1938

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1963 (= SuZ)

- Kant und das Problem der Metaphysik. 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1965 (= Kant-Buch)
- Nietzsche. Bd. I-II. Pfullingen 1961 (= N)
- Holzwege. 4. Aufl. Frankfurt a.M. 1963 (= Hw)
- Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe. Hrsg. von M. Boss. Frankfurt a.M. 1987
- Platon: Sophistes. Gesamtausgabe (= GA) 19. Frankfurt a.M. 1992
- Phänomenologische Interpretation zu Kants Kritik der reinen Vernunft. GA 25. Frankfurt a.M. 1977
- Aristoteles. Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. GA 33. Frankfurt a.M. 1981
- Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. GA

34. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1997
- Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“. GA 45. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1992
- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). GA 65. Frankfurt a.M. 1989
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Hrsg. von K. Schuhmann. Hua III, 1-3. Den Haag 1976
- Cartesianische Meditationen. Hrsg. von E. Ströker. 3. Aufl. Hamburg 1995
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Übers. von R. Boehm. Berlin 1966 (Nachdr.: 1974)

Anmerkungen

- 1) Vgl. z.B. P. Frankl: *Das System der Kunstwissenschaft*, Berlin 1998, S. 650 ff.
- 2) In diesem Punkt sieht Hegel scharf ein, wenn er in seiner Ästhetik sagt: „Der Mensch in einer Leidenschaft ist in einem *pathos*, dessen hat ein Gott sich bemächtigt, er ist nicht mehr freies Subjekt als solches, ist außer sich, während das Beisichsein die Freiheit ist“ (G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho), hrsg. von A. Gethmann-Siefert, Hamburg 1998, S. 103).
- 3) Heidegger faßt in *Sein und Zeit* die aristotelische „Rhetorik“ als „die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ auf (SuZ 138).
- 4) Vgl. V. Cessi: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1987, S. 174.
- 5) Vgl. hierzu H. Cohen: *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin 1889 (Nachdr.: Kyoto 1969), S. 161.
- 6) H. Cohen: *op. cit.*, S. 103 f., 165.

- 7) Vgl. M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1965, S. 144.
- 8) Vgl. H. Cohen: *op. cit.*, S. 173, 176, 178.
- 9) Vgl. auch hierzu G. Krüger: Über Kants Lehre von der Zeit, in: *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1950, S. 186, 200-202; Heideggers Interpretation der Zeit als reiner erfahrungsfreier Selbstaffektion ihrer selbst (d.h. der Spontaneität des Ich) ist insofern Kant nicht gerecht (vgl. GA 25. 150-152; Kant-Buch. 171-173).
- 10) F. Kaulbach: *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg 1984, S. 50, 72, 85, 93, 97. Kaulbach versteht hier unter der „Welt“ zunächst die „Natur“ bei Kant, d.h. „die Welt der Lebensorganisation“ (7). Aber aufgrund der Allgemeingültigkeit des ästhetischen Gefühls erweitert er diesen Welt-Begriff und versteht darunter die „gemeinsame menschliche Lebens- und Handlungswelt“ (73).
- 11) Bei Aristoteles heißt „leben“ (eine Tätigkeit) „wahrnehmen“ (Protr. Fr. 7, 37: 3ff.; EN 1170a16-19; EE 1244b26-29) und die Lust folgt der Tätigkeit (EN 1175a5 f.), d.h. es gibt von der Tätigkeit etwas, womit wir wahrnehmen, daß wir tätig sind (EN 1175a31). Bereits bei Aristoteles ist also die Lust als Wahrnehmung der eigenen Tätigkeit reflexiv. Vgl. hierzu W. Welsch: *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinnenlehre*, Stuttgart 1987, S. 425.
- S. Hübsch (Vom Affekt zum Gefühl, in: *Affekte. Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotion*, hrsg. von S. Hübsch und D. Kaegi, Heidelberg 1999, S. 140) weist auch auf die reflexive Struktur des Gefühls hin, indem er im Anschluß an die Psychologie Sulzers das Empfinden als „Manifestation einer [...] Selbstbeziehung [...], die eine einzelne Empfindung nach eigens dazu bereitgestellten Prinzipien a priori als angenehm oder unangenehm beurteilt“ faßt.
- 12) Traditionell (auch bei Spinoza) ist Lust, was die eigene Lebenskraft steigert, und Unlust, was die eigene Lebenskraft hemmt; zur

Affektenlehre Spinozas, vgl. K. Bergdolt: Vernunft und Affektivität bei Spinoza, in: *Affekte*, S. 91-100; zur Geschichte des Wortes „Lebenskraft“, vgl. K. Bergdolt: *Leib und Seele. Eine Kulturgeschichte des gesunden Leibes*, München 1999, S. 277-281.

- 13) Bei Kant wird zwischen Affekten und Leidenschaften ausdrücklich unterschieden: *Affekte* (z.B. Zorn) beziehen sich bloß auf das Gefühl, sind „stürmisch und unvorsätzlich“, und deshalb wird in ihnen die Freiheit des Gemüts nur „gehemmt“, während *Leidenschaften* (z.B. Haß) Neigungen sind, die dem Begehrungsvermögen angehören, „anhaltend und überlegt“ sind, und deshalb in ihnen die Freiheit des Gemüts „aufgehoben“ wird (Kr.d.U. B 121 Anm.).
- 14) Nach dem Grimmschen Wörterbuch bedeutet „leiben“: einen leib bilden, sich leiben und zu einem leib werden, ein leibgestalt an sich nehmen usw.
- 15) Unter „Leiben“ versteht W. Blankenburg (Das Sich-Befinden zwischen Leiblichkeit und Gefühl, in : *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von M. Großheim, Berlin 1995, S. 199. Fn. 16) „Geschehen“ im Sinne „eines Prozesses der Leiblichung“
- 16) Ob nicht auch bei Heidegger die cartesische Unterscheidung zwischen dem Körper (res extensa) und dem Geist (res cogitans) in einer geänderten Form, nämlich als Unterscheidung zwischen dem Bezug *zum Sein* und dem Bezug *zum Seienden* beibehalten sei?
- 17) Vgl. hierzu H. G. Zekl: *Topos. Die aristotelische Lehre vom Raum*, Hamburg 1990, S. 73-82.
- 18) Vgl. zum Vergleich des aristotelischen Ortbegriffs mit dem Newtonischen Raum, M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, S. 62-73.
- 19) Auch Merleau-Ponty (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, Deutsche Übersetzung von R. Boehm, Berlin 1966 (Nachdr.: 1974)) spricht von einem „anthropologischen Beitrag“ zum orientierten Raum. Nur weil wir durch unseren Leib einer Welt gegenüber situiert seien, vermöge das Wort z.B. „auf“ für uns einen Sinn zu haben (126).

- 20) Zu Husserls Konstitution des Leibes, vgl. K. Meyer-Drawe: Der Leib – „ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding“, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, hrsg. von Ch. Jamme und O. Pöggeler, Frankfurt a.M. 1988, bes. S. 293-297; zu „Doppelempfindungen“ äußert sich auch Merleau-Ponty so: „So überrascht der Leib von außen her sich selbst im Begriff, eine Erkenntnisfunktion zu vollziehen, versucht, sich selbst als berührenden zu berühren, und zeichnet also ‚eine Art Reflexion‘ auf sich selbst vor“ (*Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 118).
- 21) E. Husserl: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hrsg. von E. Ströker, Hamburg 1995.
- 22) Vgl. J. Seifert: *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, 2. Aufl., Darmstadt 1989, S. 49.
- 23) W. Blankenberg: *op. cit.*, S. 196, 205. Fn. 36.
- 24) H. Schmitz: Leib und Gefühl in der Kunst, in: *Leib und Gefühl*, S. 13 f.